الحركات الإسلامية في منظور الخطاب التقدمي العربي

تركي علي الربيعو

ما من أحد من الكتّاب العرب يصف واقعاً، بدون نظرة قبلية. هذا ما أكده **العروي** في استعراضه للأدلوجة العربية المعاصرة، كما تعبر عنها خطابات **الشيخ والليبرالي وداعية التقنية**، الأدلوجة كبناء نظري مأخوذ من واقع آخر[١].

بعد عقد ونيف، جاء **الجابري** ليؤكد الأطروحة السابقة، فالخطاب العربي المعاصر هو خطاب محكوم بسلف. والأدلوجة العربية المعاصرة هي أدلوجة غير مطابقة. ولذلك يلجأ الخطاب العربي المعاصر لأن يخفي ضعفه المعرفي وثغراته المنطقية بواسطة مضامين أدلوجة ينقلها من هذه الجهة أو تلك[٢]. وهذا من وجهة نظر الجابري، شاهد على غياب العلاقة بين الفكر والواقع في الأدلوجة العربية المعاصرة، مما جعل الخلافات النظرية والإيديولوجية، لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع أو تفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع. «بعبارة أخرى، فإن الخطاب العربي المعاصر لا يطرح قضايا الواقع الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع، قضايا مستعارة من النموذج السلف»[٣].

---

(١) عبدالله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني (بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٣) ص ١٨١.

(٢) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥) ص ١٨٤.

(٣) كثيراً ما يساء فهم ما يذهب إليه الجابري، من أن الفكر العربي المعاصر، محكوم بالنموذج =

كان الشيخ (محمد عبده)، قد حظي بمكانة تحليلية هامة في «الإيديولوجية العربية المعاصرة» عند العروي، فالشيخ يحتفظ بالتعارض بين **الغرب والشرق** في إطار التعارض بين **المسيحية والإسلام**، وهو بذلك يكمل تقليداً قديماً عمره اثنا عشر قرناً في شرقي وغربي حوض المتوسط، وخلال زمن طويل تناوبت فيه الانتصارات والهزائم، وعندما يتصدى الشيخ للإجابة على السؤال الجوهري والأساسي عن سبب ضعفنا؟ سوف يجيب بأنّ عدم إخلاصنا لرسالة الله هو السبب، ليقوم بعد ذلك بعملية فصل بين عقيدة الإيمان الجوهرية والتي تصبح نقية لا تشوبها شائبة، وبين التاريخ الفعلي والذي لا يزيد عن كونه تشويهات لرسالة سماوية أصابتها الخيانة(٤).

كان العروي يرى أن الشيخ، الذي يرتد الصراع في نظره بين الغرب والشرق، إلى صراع بين المسيحية والإسلام، هو تعبير عن مرحلة معينة، هي مرحلة الكفاح ضد الاستعمار، الذي يحتل الأرض تحت راية الانتداب، ويجثم على صدور أبنائها. لكنه في مرحلة ما بعد الاستعمار، سيجد نفسه ملزماً بالدفاع عن حقوق الأكثرية في مواجهة الأقلية، وعندها سوف تغزو خطاباته، تعابير العدالة والاشتراكية، والتي تؤول في النهاية لصالح **ماركسية موضوعية**، يرشحها العروي على أنها سقف التاريخ(٥).

مجريات الأحداث على الساحة العربية، تقول : إن الشيخ ، لما ينتهِ بعد إلى أحضان ماركسية موضوعية، فإنه يرفض وبشدة، أن يكون تعبيراً عن مرحلة معينة مضت وانقضت. فالاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، جاء في أعقاب تراجع

= السلفي. وللتوضيح يقول الجابري «نعم، الإنسان بطبيعته يفكر من خلال نموذج، ولكن هناك فرق بين نموذج يؤخذ كـ «رفيق» للاستئناس به وبين نموذج يؤخذ كـ «أصل» يقاس عليه. النموذج حينما يتخذ أصلاً سلفاً يصبح سلطة مرجعية ضاغطة قاهرة تحتوي الذات احتواءً وتفقدها شخصيتها واستقلالها». المرجع السابق، ص ٥٦.

(٤) عبدالله العروي، المرجع السابق، ص ٤٦ ـ ٤٧. وانظر: فالح عبد الجبار، المادية والفكر الديني المعاصر (دمشق، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٨٥) ص ١٩.

(٥) حول مفهوم الماركسية الموضوعية، انظر العروي، المصدر السابق، ص ١٩٧ وما بعد.

الاستعمار في جميع أنحاء العالم، وهذا من شأنه أن يطرح فعلاً، السؤال الجوهري، **كيف نجح استعمار استيطاني في الأرض العربية، في الوقت، الذي تراجع فيه الاستعمار تقريباً في جميع أنحاء العالم؟**(٦). إن ذلك من شأنه أن يقدم للشيخ مزيداً من الفاعلية والمبررات. فالاستعمار لا يزال جاثماً، والغرب يقف إلى جانب إسرائيل ويدعمها، ويشن بلا هوادة الحروب من أجلها، كما تشهد على ذلك كارثة الخليج ١٩٩١. لا بل إن الخطاب التقدمي بكافة صنوفه هو الذي سيتولى تقديم الحجج للشيخ. فإسرائيل هي الخنجر الذي غرسه الغرب الصليبي في الجسد العربي، وهي الصورة الأكثر تجسيداً لعدوانية الغرب المسيحي وإمبرياليته. ومرحلة الكفاح ضد الاستعمار وأعوانه، ما زالت قائمة. هذا الخطاب يتكامل مع خطاب الشيخ ويضفي عليه المشروعية، ويكسبه بعداً شمولياً في تفسيره للتخلف وفشل المشروع النهضوي، والذي يرتد في نظر الشيخ إلى عدم الإخلاص لرسالة الله. وسرعان ما يتحرر الشيخ من أوزار التاريخ، لينكص على عقبيه، مردداً صيحة الخوارج الأولى ـ لا حكم إلا لله ـ فهو في هذه المرحلة، لم يعد يطالب بالنهضة أو التجديد أو الإصلاح. إن ما يطلبه الآن أعمق وأشمل: قيام مملكة الله على الأرض وإزالة مملكة البشر، وقيادة البشرية من ظلام الجاهلية إلى نور الإسلام(٧).

وسرعان ما شهدت الساحة العربية، حوادث عنف، بين القيادات الثورية العربية التقدمية، التي تمسك بزمام السلطة وتحتكر العنف بكافة صوره، وبين القيادات الإسلامية، وذلك منذ عام ١٩٥٤ إلى ١٩٦٦ م، العام الذي شهد استشهاد سيد قطب(٨). مع مطالع السبعينات، والتي تزامنت مع حدوث ثورة مضادة في مصر على حد تعبير غالي شكري(٩)، ومع خروج الجن من القمقم على

---

(٦) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي (القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٨٥) ص ٥٥.
(٧) محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص ٦٦.
(٨) لم نشأ الانسياق وراء بعض الالفاظ التي تحمل دلالات عديدة، حين يسود في بعض الأدبيات لفظ «إعدام سيد قطب» وهو تعبير مشحون بمنطق التشفي، ولذلك آثرنا الابتعاد عنه.
(٩) غالي شكري، الثورة المضادة في مصر (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨).

حد تعبير هيكل[١٠]، كان النظام الاجتماعي العربي الجديد، الذي يشكل النفط المحرك الأساسي له، كأهم عامل أعطى له خصائصه وملامحه الفريدة التي بات يتصف بها[١١]؛ يردد صدى الصيحة «لا حاكمية إلا لله» وذلك على لسان بطليه، **المناضل المسلم الساخط، وطالبة الطب المحجبة**، واللذان انخرطا في العمل السياسي في إطار ما سمي بالإسلام الساخط أو الاحتجاجي والذي يؤول في النهاية إلى أحضان الإسلام السياسي، حيث بدأ نجمهما بالسطوع على الساحة السياسية العربية، مع أواسط عقد السبعينات، مع حادث الكلية الفنية العسكرية في مصر ١٩٧٤، وحادث الكلية العسكرية في سوريا ١٩٧٨، لتمتد بعد ذلك سلسلة من الأحداث، من العراق شرقاً إلى تونس والجزائر والمغرب غرباً.

ما يهدف إليه البحث، هو التعرف على الإشكالية التي يثيرها ما ندعوه بالخطاب التقدمي العربي، والذي سنحدد ملامحه لاحقاً، عندما يطال ما يسمى بتيار الصحوة الإسلامية، أو بالأصح الحركات الإسلامية المعاصرة. إذ إن هناك احتجاجاً على طبيعة المصطلح. يقول الشيخ الغزالي: «إن كلمة الصحوة الإسلامية جديدة على مسامعنا نحن المشتغلين بالعمل الإسلامي من عشرات السنين»، ولذلك فهو يؤثر لفظ الحركة الإسلامية أو الفكرة الإسلامية[١٢].

لكننا قبل أن نتعرف على الإشكالية المبثوثة في ثنايا الخطاب التقدمي، سوف نمهد لإعادة طرح الأسئلة من جديد، لنتعرف على عمق الإشكالية داخل هذا الخطاب.

---

(١٠) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب (بيروت، شركة المطبوعات، ١٩٨٣) ص ٢٩١.

(١١) سعد الدين ابراهيم، النظام الاجتماعي العربي الجديد (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢) ص ١٧.

(١٢) يقول الشيخ الغزالي: كان الإخوان يقولون عن دعوتهم، الحركة الإسلامية أو الفكرة الإسلامية أو ما شابه ذلك ويبدو أن كلمة الصحوة التي شاعت بعد نجاح ثورة الخميني «إطلاق أجنبي» ص ١٠٠. انظر كتاب «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي» (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

أولاً ـ هل ترتبط ظاهرة الإسلام السياسي ـ كمصطلح سائد في الأدبيات التقدمية ـ بالثورة المضادة في مصر، وأقصد بذلك الظاهرة الساداتية، كما يشير إلى ذلك الخطاب التقدمي العربي، في إطار محاولات السادات، لإحداث توازن مع القوى اليسارية والناصرية المضادة لتوجهاته، فقامر بإخراج الجن من القمقم؟

ثانياً ـ كيف ترافق، أو توازي، أو تزامن الإسلام السياسي (المشروع الإخواني) مع سنوات ارتفاع قوس الناصرية وازدهارها وهو أمر لا يخلو من دلالة طردية؟(١٣).

ثالثاً ـ كيف نفسر عمومية ظاهرة الإسلام السياسي، وانتشارها في أوساط الشباب العربي، فضلاً عن النوعية الخاصة لهؤلاء الشباب كما يرى باحث عربي(١٤)؟ وهل يمكن تفسيرها على أنها ميل شديد عند هؤلاء الشباب إلى النزعة اللاعقلانية، وكراهيتهم للتفكير المرتكز إلى العقل كما يرى باحث عربي كبير(١٥)؟ لكن السؤال الذي يطرح بموازاة هذه الأسئلة، هو، كيف تحوّل قادة هذه الحركات (سيد قطب مثلاً) من العقلانية والتنويرية إلى الانغلاق والجمودية والقطعية كما يرى الخطاب التقدمي العربي(١٦)؟

رابعاً ـ هل ترتد ظاهرة الإسلام السياسي كما تعبر عنها الحركات الإسلامية المعاصرة، إلى أسباب سيكولوجية بحتة، كمحاولة للهروب من عالم الواقع إلى عالم الميثولوجيا المفلسفة؟ وهل يمكن تفسيرها، بموازاتها ومساواتها مع ظاهرة

---

(١٣) محمد حافظ ذياب، سيد قطب الخطاب وايديولوجيا (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨) ص ١٢٤.

(١٤) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف (القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٨) ص ٢٦٤.

(١٥) فؤاد زكريا، دروس من ندوة «الإسلام والعلمانية»، المنتدى، العدد (١٣)، السنة الثانية، تشرين ألاول/اكتوبر ١٩٨٦، ص ١٣ ـ ١٥. انظر أيضاً، **الحاج وراق**، صناعة الوهم: الأسباب الاجتماعية لظاهرة الهوس الديني في السودان. النهج، العدد ١٥، ص ١٠١ ـ ١١٣. ١٩٨٧.

(١٦) يكتب الأستاذ محمود العالم: إن سيد قطب قبل انضمامه لـ «الإخوان» كان صاحب فكر ديني أقرب إلى العقلانية والاستنارة والليبرالية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦١.

تعاطي الحشيش والمخدرات كما يرى كاتب عربي تقدمي؟ أم على أساس أنها نوع من المرض العصبي كما يرى كاتب عربي تقدمي آخر؟ وسنأتي على ذلك في سياق البحث.

خامساً ـ هل ترتد ظاهرة الإسلام السياسي، إلى أصولها الاجتماعية الطبقية، كتعبير عن هجرات ريفية تمركزت حول المدن، وفرضت ثقافتها في إطار عملية ترييف المدينة؟ أم إنها تعبير عن إشكالية المنتج الصغير الريفي؟ ما هي الإشكالية التي يحيلنا إليها هذا الخطاب؟

سادساً ـ هل ظاهرة الإسلام السياسي، هي ظاهرة ظرفية، ترتبط بظروف ظرفية هي الأخرى، ساعدت على ظهورها على مسرح الحياة السياسية العربية المعاصرة، والتي لا تلبث أن تزول بزوال هذه الظروف(١٧)؟ وهل هناك مؤشرات تشير إلى تراجعها في الحياة السياسية العربية، أم إلى استفحالها؟ وهل ظروف الارتهان اليومي والتبعية والانهزامية والتعاون مع الغازي الأجنبي هي ظروف ظرفية على سبيل المثال؟

سابعاً ـ هل الخطاب التقدمي المضاد لخطاب هذه الحركات، الذي يرفع رايات القومية والتقدمية والعلمانية والثورية، والذي يحتكم إلى منظومة قيم معيارية، يستخدمها في الحكم على التيار المضاد؟ يختلف في جوهره، عن جوهر الخطاب المضاد، وهل هو قادر على تخطي حدود خطابه السياسي المؤدلج للمساهمة في معرفة علمية لهذه الظاهرة؟

لا نزعم أن هذه الورقة، سوف تقدم أجوبة ناجزة ونهائية حول هذه الظاهرة المركبة، فهذا جهد يتعداها. لكن فضيلتها تكمن في أنها تعيد طرح

---

(١٧) محمد عابد الجابري، الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب، ص ١٨٧ ـ ٢٣٦ ضمن كتاب «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي»، وفي رأيي أن هذه الأحكام، هي أحكام سريعة وذات طابع أدلوجي، فهل الارتهان للخارج وإعادة كمبرودورية المنطقة لصالح الإمبريالية، وبروز إسرائيل إقليمية شرق أوسطية وتدني مستوى الدخل الفردي والاستبداد السياسي والعسكرتاري هي ظروف ظرفية؟ انظر أيضاً رد /عبد الكريم غلاب/ وتعقيبه على بحث الجابري، المرجع نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٤٧.

الأسئلة على محك الخطاب التقدمي العربي، والتي يتم تجاهلها باستمرار لصالح خطاب سياسوي مؤدلج، ساهم باستمرار في تجاهل الواقع وزيادة الطين بلّة.

ماذا نقصد بالخطاب التقدمي العربي؟

ما نعنيه بالخطاب التقدمي العربي الصادر عن مفكرين عرب تقدميين، بلغة عربية وفكروا فية في أفق عربي[١٨]. والسؤال الذي يطرح هنا، ما هو معيار التقدمية الذي يسم خطاب مجموعة فكرية ما، أو يحجب عن مجموعة فكرية أخرى؟ كان هذا الإشكال قائماً في الحقل السياسي بدون ضوابط معيارية، لكن التقدميين العرب المجتمعين في ندوة سويسرا (كانون الثاني/يناير ١٩٨٣) قاموا بوضع معايير أساسية، تم بموجبها تصنيف التقدميين العرب. ولذلك، سأعتمد في تصنيفي لهذا الخطاب والذي يوسم باليسارية والراديكالية على ما جاء في البيان الختامي لندوة سويسرا. إذ إن المقصود باليساريين التقدميين العرب هم ـ الشيوعيون العرب والبعثيون والقوميون العرب والناصريون ـ بكل فرقهم وتشكيلاتهم[١٩]. واليسار التقدمي العربي، يتحدد هنا انطلاقاً من مجموعة القيم المعيارية ـ وكما أسلفت ـ وعلى أساس من التضاد مع تيار آخر يتحدد سلباً ويوصف بالرجعية والإنغلاقية والظلامية، ويختصر عادة باسم اليمين العربي، أو بعبارة أدق بما يسمّى بظاهرة الإسلام السياسي، والذي يشمل «كل محاولة لإقحام الدين في التعاملات الدنيوية للأفراد والجماعات»[٢٠]. أو على أنه ـ أي الإسلام السياسي ـ هو التعبير العياني عن انحطاط البورجوازية العربية كما يرى كاتب تقدمي عربي[٢١]. والذي يتحدد بالسعي إلى إقامة سلطة دينية لازمنية،

---

(١٨) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ١٣.

(١٩) لطفي الخولي وأبو سيف يوسف، اليسار العربي الراديكالي (مواقفه، أزمته، رؤيته) ص ١٧ ـ ٣٥. ضمن كتاب: دراسات في الحركة التقدمية العربية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، ١٩٨٧).

(٢٠) رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، ص ١٥ ـ ٣٤؛ مجلة قضايا فكرية، عدد خاص عن الإسلام السياسي. الكتاب الثامن، اكتوبر ١٩٨٩ ـ القاهرة.

(٢١) فيصل دراج، الوعي الديني والوعي الطائفي، ص ٧٩ ـ ٨٩. مجلة قضايا فكرية، العدد السابق.

وبالسعي إلى إقامة حضارة بديلة، ويوسم برؤية لاتاريخية[٢٢].

التصنيف السابق، يمثل من وجهة نظرنا، **صيحة حرب**، وعلى حد تعبير أحد خبراء الإناسة (الانتربولوجيا). فاليسار التقدمي العربي، يلملم شتاته ويوسع إطار جبهته، تحضيراً للمواجهة مع تيار الإسلام السياسي المتعاظم على الساحة العربية، لا بل إنه وكما هو واضح، يوسع من **إطار تحالفه الاستراتيجي مع السلطة الحاكمة** والتي صنفت على أنها في باب اليسار العربي، وبذلك أرتدت الارتهانات السلطوية في الداخل والخارج شرعية كبيرة. وفي هذا الإطار يستغرب باحث عربي يساري معروف، بل ويعيب على السلطة في أحد الأقطار العربية، لأنها ترفض تصنيف الاتجاهات الإسلامية على أنها اتجاهات متطرفة[٢٣]. فالخطاب التقدمي العربي، يستبطن ضمناً، دعوة صريحة إلى السلطة، لأن تضرب بيد من حديد على ما يسميها بالاتجاهات المتطرفة، والتي تنتقل من تطرف إلى مزيد من التطرف كما يرى بعض أعلام هذا الخطاب[٢٤]. لا بل إنه يبرر ذلك باسم التقدمية، والتي من شأنها أن تجتث تاريخ المجتمعات التقليدية وتراثها، داعية إيانا للرقص فرحاً على جثة البجعة المحتضرة: المجتمع التقليدي[٢٥]. فالتقدمية تغدو مذبحاً يضحى عليه بتيار عريض من المجتمع العربي بحجة خيانته وتخلفه ورجعيته... إلخ من النعوت. خاصة وأن قادة تيار الإسلام السياسي، يرتبطون بمخطط تآمري، كما يرى أحد أعلام هذا

(٢٢) محمود أمين العالم، الدين والسياسة، ص ١٠، المصدر السابق من مجلة «قضايا فكرية».

(٢٣) غالي شكري، بيانان من الإسلام السياسي، ص ٥٣. مجلة الناقد، العدد /٢١/ حزيران ١٩٨٩ م. وكان الدكتور شكري في كتابه عن «الثورة المضادة في مصر»، قد احتج على لفظ تطرف واعتبره خطأً شائعاً، ص ٣١٠.

(٢٤) انظر على سبيل المثال. أ ـ فؤاد زكريا، دروس من ندوة الإسلام السياسي.
ب ـ رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف.

(٢٥) هذا ما يدعونا إليه، الاستاذ **إحسان مراش** في كتابه، «مدخل إلى تطبيق الماركسية في الواقع العربي». الجزء الأول (بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٥) حيث يقول في ص ٧٩: «في كل مرحلة تحول من التاريخ، ثمة إذن **بجعة تحتضر**، أشكال معنوية إنسانية جميلة تموت، وفي ثنايا الأشكال نفسها، ثمة أيضاً قصيدة شعرية، ما تزال خفية، مبثوثة، تحتاج إلى شاعر، وهذا **الشاعر هو الماركسي**».

الخطاب، يستهدف ضرب اليسار والذعر منه[٢٦]. ويستهدف أيضاً ـ وكما يرى آخر ـ تشويه سمعة الاتحاد السوفياتي، والعمالة في الوقت نفسه لقوى أخرى يابانية أو أمريكية[٢٧]. خاصة وأن دائرة الإسلام السياسي كما تصورها **العقلية التآمرية** السائدة في صفوف اليسار العربي[٢٨] تتجاوز حدودها، لتشمل شخصيات فكرية مستقلة لمجرد أنها دافعت عن الإسلام، من **إدوارد سعيد** صاحب المؤلف الشهير الموسوم بـ «الاستشراق»[٢٩] إلى **أنور عبد الملك** الذي طور هذا المفهوم في كتابيه «ريح الشرق» و«تغيير العالم»[٣٠]. إلى **«كاهن قبطي**

---

(٢٦) غالي شكري، الثورة المضادة في مصر، ص ٣٢١.

(٢٧) كثيراً ما يسوق أعلام اليسار العربي الراديكالي، في خطاباتهم، اتهامات من نوع غريب وساذج، وعلى سبيل المثال، ففي بحث كتبه **فؤاد زكريا** بعنوان «أوهام الرؤية الاستراتيجية» يرد فيه على كتاب «ريح الشرق» الذي ألفه الدكتور **أنور عبد الملك**؛ اتهم فيه عبد الملك بأنه داعية للإسلام السياسي، وأنه يستهدف تشويه سمعة الاتحاد السوفياتي، وأنه عميل للسادة اليابانيين الجدد. انظر فؤاد زكريا، العلاقة بين الشرق والغرب: أوهام الرؤية الاستراتيجية، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد /٤/ شتاء ١٩٨٧، ص ٣٠١ ـ ٣٣١. ومثال آخر نأتي عليه، فعندما كتب **ادوارد سعيد** مؤلفه «الاستشراق» كان رد فعل اليسار العربي عليه غريباً. فقد اتهمه صادق جلال العظم بأنه داعية للإسلام السياسي، وأنه عميل لوكالة الاستخبارات الامريكية. انظر صادق جلال العظم، الاستشراق والاستشراق المعكوس، دار الحداثة، ١٩٨١. وعلى المنوال نفسه والنهج كتب البيطار رده في كتابه تحت عنوان، من الاستشراق الغربي إلى استشراق عربي، انظر كتابه الموسوم بـ «حدود الهوية القومية» (بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٢) ص ١٥١ ـ ١٩٦.

(٢٨) خلدون حسن النقيب، العقلية التآمرية عند العرب (مجلة العلوم الإجتماعية، العدد /٤/، المجلد /١٢/ شتاء ١٩٨٤ جامعة الكويت). والعقلية التآمرية، هي طريقة في التفكير الانفعالي، تدعو إلى الاعتقاد، بأن هناك مؤامرة تحاك في السر، وبشكل واع ومقصود بالظرف الذي يصدر عنه هذا التفكير، وتستهدف ـ مثلاً هنا ـ القضاء على اليسار العربي ورسالته الخالدة، ص ١٧١ ـ ١٨٣. وخير مثال على هذه العقلية في صفوف اليسار العربي ما كتبه /الحاج وراق/ عن «صناعة الوهم وظاهرة الهوس الديني» مجلة النهج، ص ١١١ العدد (٥) ١٩٨٧ (٢٩) ـ ادوارد سعيد، الاستشراق، نقله إلى العربية كمال أبو ديب (بيروت، مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٨١) وقد أحدث هذا الكتاب ضجة كبيرة في أوساط اليسار العربي، لأنه انتقد النزعة الاستشراقية في خطاب ماركس بشأن الشرق. انظر الصفحات ص ١٧١ ـ ١٦٤.

(٣٠) أنور عبد الملك، أ ـ ريح الشرق (القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٨٥).
ب ـ تغيير العالم (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٦).

غير منضبط» لأنه أدان سلمان رشدي[٣١].

التفسيرات التي يقدمها الخطاب التقدمي لظهور الحركات الإسلامية المعاصرة:

في قراءته لتاريخية ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، وأقصد جملة الأسباب التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي ساهمت في ظهور الحركات وانتشارها في صفوف الشباب العربي. نعثر داخل الخطاب التقدمي على رؤى متناقضة حيناً، ومتوازية متساوية حيناً آخر. ولكنها تحتكم جميعاً إلى إطار مرجعي واحد، وهو هنا الماركسية الشائعة وليس الماركسية كمنهج، في رؤيتها للعامل الديني وتجلياته عبر التاريخ.

كانت هزيمة ١٩٤٨ م بمثابة نعمة في منظور **البيطار**، لأنها كشفت الأساس القديم للمجتمع العربي والمتمثل في تقليديته. وعبر هذا راح البيطار يشكر القدر التاريخي الذي ساهم في الهزيمة والتي ساعدت على تعرية أساسات هذا المجتمع[٣٢]. ومن هنا راح يبشر بـ «الإيديولوجية الانقلابية» في أوساط الشباب العربي، لكي تكون أداته لتغيير الواقع الاجتماعي والتاريخي للأمة العربية[٣٣]. لكن هزيمة /١٩٦٧/، فاقت كل النعم التي يمكن استخلاصها كما يقول العروي[٣٤]. على أنها من جانب آخر جددت الدعوة إلى الهجوم على القيم التقليدية (من العروي إلى ياسين الحافظ إلى سمير أمين وغيرهم) والتي تجد ركيزتها في الدين. وعبر هذا كانت الحاجة تتنامى وتتزايد من أجل **بيان ضد الدين**، باعتباره وعلى حد تعبير يساري عربي «أحصن قلعة ضد الدين يبذلون الجهود لتغيير الأوضاع تغييراً ثورياً»[٣٥]. بيان يبشر بإمكان تنحيته أو زواله. وجاء البيان على يد **العظم** في نقده للفكر الديني، حيث راح العظم يبشر بانهيار

(٣١) غالي شكري، بيانان من الإسلام السياسي، مجلة الناقد، ص ٥٤، العدد /١٢/، ١٩٨٩.
(٣٢) نديم البيطار، الفعالية الثورية في النكبة (بيروت، دار الاتحاد، ١٩٦٥) ص ٦١.
(٣٣) نديم البيطار، الإيديولوجية الثورية (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٨٢) ص ٢٣.
(٣٤) عبدالله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص ١٨.
(٣٥) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني (بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٩) ص ٢٣.

الدين «كآخر حصن في يد البورجوازية لمواجهة الماركسية»[٣٦]. ويضيف: «يبدو لنا أن الموقف الديني القديم الممتلىء بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى الانهيار»[٣٧]. وقد عزا ذلك لأسباب عديدة، منها:

أولاً ـ لأننا نمر في طور نهضة مهمة، وبانقلاب علمي وثقافي شامل.

ثانياً ـ وننا نمر في مرحلة تتميز بتحويل صناعي واشتراكي جذري.

ثالثاً ـ لأننا تأثرنا إلى أبعد الحدود بأخطر كتابين صدرا في القرن الأخير وهما «**رأس المال**» و«**أصل الأنواع**» لداروين[٣٨]. وقد تساءل العظم، موجهاً التساؤل إلى أصحاب القناعات الثورية «هل باستطاعتي أن أتقبّل بكل نزاهة وإخلاص المعتقدات، التي تقبلها آبائي وأجدادي دون أن أخون مبدأ الأمانة الفكرية»[٣٩]؟ وطبعاً كان الجواب لا، فلقد ولى «الموقف الحازم نحو الدين ومشكلاته مع أشلاء المجتمع التقليدي الإقطاعي الذي مزقته الآلة ونخرت عظامه التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة»[٤٠].

هذه التبشيرية جاءت بعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧، أي في فاصل زمني لا يزيد عن خمس سنوات، بين موت سيد قطب ١٩٦٦، وخروج الجن من القمقم في زمن الثورة المضادة ١٩٧١، وفي الوقت الذي تحولت فيه «الإيديولوجية الانقلابية» إلى «الإيديولوجية الثورية»[٤١]. لكنها لم تنجح في الوصول إلى قلوب وعواطف وعقول الشباب العربي. فالشباب العربي تحول

(٣٦) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص ١٨٩.
(٣٧) المصدر السابق، ص ١٨.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٤١) بعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧. وبعد زوال النقمة التي يمكن استخلاصها من هزيمة ١٩٤٨ ـ قام الدكتور نديم البيطار، بإعادة طباعة كتابه «الإيديولوجية الانقلابية» تحت عنوان «الإيديولوجية الثورية» معللاً ذلك بالقول إن الانقلابية هي أكثر تحولاً وجذرية من الثورية. ولذلك آثر الأصطلاح هذا، تحت تأثير وقع هزيمة حزيران. انظر الإيديولوجية الثورية، ص ٤.

بالآلاف إلى التنظيمات الإسلامية. والدراسات الميدانية، التي طالت، **منظمة التحرير الإسلامية، وجماعة التكفير والهجرة**، تشير إلى إن متوسط أعمار أعضاء الجماعة بين ١٧ و٢٦ سنة[٤٢]. والنظام الاجتماعي العربي الجديد ـ الذي لمحنا إليه ـ يتسم بفاعلية هذا الشباب ممثلاً بالمناضل المسلم الساخط، والذي وصف على أنه وطني واشتراكي ومناهض للاستعمار «ولكنهم ـ أي الشباب المسلم ـ لا يستخدمون هذه المصطلحات بسبب ما ارتبطت به في مراحل سابقة: إن سعيهم نحو الأصالة والكرامة والمساواة والاستقلال، كل هذا يلقى تسمياته ومصطلحاته من واقع التراث الإسلامي»[٤٣].

والسؤال هو: كيف يفسر الخطاب العربي اليساري التقدمي، انتشار ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، في عقد السبعينات وما بعد؟

المتتبع لهذا الخطاب، يلحظ إجابات متباينة، إلى جانب إجابات يجمعها قاسم مشترك اجتهدت لتقديم تفسير لنشأة هذه الحركات.

أولاً ـ التفسير السيكولوجي ـ العصبي: يرد هذا التفسير، انتشار الحركات الإسلامية في أوساط الشباب العربي، وبخاصة في الوسط النوعي، إي في الكليات العلمية (الطب والهندسة والعلوم) إلى نوعٍ من المرض العصبي، والذي يستدعي الحاجة إلى تطبيق المناهج الحديثة لعلم النفس المعاصر. يقول أركون «إن المتزمتين والمتعصبين ينتمون إلى كليات العلوم، إنها ظاهرة تستحق التأمل والتفكير، أعتقد أنه ينبغي دراسة هذه النفسية بكلا النوعين من العقل ضمن منظور تاريخي وضمن منظور الاكتشافات الحديثة الخاصة بالإنسان العصبي «L'Hommeneurnal»[٤٤]. ويذهب غالي شكري إلى أبعد من ذلك، حين يربط بين ظاهرة الإسلام السياسي وانتشارها، وبين انتشار المخدرات كرد فعل سيكولوجي يقوم به الإنسان المقهور على جملة التحديات، وعلى غياب

(٤٢) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص ٢٦٤.

(٤٣) سعد الدين ابراهيم، النظام الاجتماعي العربي الجديد، ص ٥٠.

(٤٤) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦) ص ٢٧.

الحلم الوطني والقومي والإنساني. يقول: «البحث عن مخرج هو الشغل الشاغل لمن نسميه بالمواطن العادي، وقد تبدى الخلاص في **ثلاث وسائل**، قد يجد المواطن ضالته في إحداها أو اثنتين منها أو بها جميعاً حسب الحال، الأولى في التزايد السكاني المروع، وكأننا أمام ظاهرة الانتحار الجماعي بالمزيد من التكاثر، ورغم كل ما يقال عن أزمة الزواج والإسكان والفقر. والوسيلة الثانية هي الإدمان على أحدث منجزات التخدير، والوسيلة الثالثة هي اللجوء إلى التنظيم الديني أو الديني الاجتماعي أو الديني السياسي، والوسائل الثلاث مرتبطة بعضها ببعض من ناحية، ومرتبطة بالانهيارات الكبرى في الاقتصاد والفكر من ناحية أخرى»[٤٥].

إن الإنسان المقهور، بتزمّته وتمسكه بالتقاليد، والذي يأخذ طابعاً قهرياً مرضياً وعلى حد تعبير مصطفى حجازي، وبنكوصه إلى الماضي واحتمائه بأمجاده وأيامه السعيدة، يلجأ بذلك إلى أوالية شائعة في حالات الفشل، تدفعه إلى أحضان الدين وإلى مزيد من التعنت والتزمّت[٤٦].

هكذا تظهر الحركات الإسلامية على أنها تعبير عن أوالية شائعة في حالات الفشل، يلجأ إليها الإنسان المقهور، أو الإنسان العصبي على حد تعبير أركون. هذا التفسير لا يكلف نفسه عناء البحث، عن صيغة التساؤل المطروح في البداية، عن كيفية تزامن المشروع الإخواني، وترافقه وتوازيه، مع سنوات ارتفاع قوس الناصرية وازدهارها كمشروع قومي وكحلم وطني عربي كبير. إن أقصى ما يحيلنا إليه هذا التفسير/لخطاب، هو إقناع المخاطبين **بضرورة الحجر الصحي على الشباب المسلم المنضوي** في إطار الحركات الإسلامية وإيداعهم المصحات العقلية ريثما يتم شفاؤهم، وعبر هذا يظهر جلياً هذا الترابط الخفي والجلي بأنه واحد بين **المعرفة والسلطة**. بين المعرفة التي يذكيها الخطاب التقدمي العربي، وبين رغبته في ممارسة السلطة أو التعاون مع السلطة الحاكمة للوصول

(٤٥) غالي شكري، بيانان من الإسلام السياسي، ص ٥٤.
(٤٦) مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: سيكولوجيا الإنسان المقهور (بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦) ص ١٢٠ وما بعد.

إلى الهدف المتمثل بالحجز على الآخر، أو نفيه وتشريده، أو سحله عنوة تحت سلاسل دبابات النظم الحاكمة.

ثانياً ـ التفسير الثاني: يتميز هذا بالتباين والتناقض والتكامل بآن واحد. فقد تعددت التفسيرات لظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة. ففي حين نجد أن انتشارها، يعزى إلى أسباب عديدة، مثل انحطاط البورجوازية العربية، وهزيمة حزيران، وتراجع المشروع الوطني[٤٧]. حيث ساهمت هذه الأسباب الموضوعية في صعود الوعي الديني وتجلِّيه في الحركات الإسلامية؛ فإن الدكتور رفعت السعيد يدفع باتجاه أعمق، باتجاه التفسير السيكولوجي والذي يجد تعبيره على صعيد الإنسان المقهور «معلم المدرسة». فمن وجهة نظره، أن التعليمية القائمة على التلقين، تشكل الأساس المتين والصلب الذي يعين على انتشار الواعظين والأئمة وفاعليتهم، وعلى انتشار ظاهرة التطرف الديني في أوساط المثقفين والمهنيين. يقول: «وإذا لاحظنا أن التعليم في المحاور الثلاثة، يقوم بالأساس على التلقين، وعدم الدعوة إلى إعمال الفكر، أو تنشيط العقل، ومع وجود التناقض بين مكونات الفئة المتعلمة، يمكن للفكر القائم أساساً على التلقين، وعدم الدعوة إلى إعمال الفكر، أو تنشيط العقل، ومع وجود التناقض بين مكونات الفئة المتعلمة، يمكن للفكر القائم أساساً على التلقين النصي أن يجد لنفسه سطوة وسط هذه الفئة. حيث أعتاد الجميع أن تهبط المعرفة من أعلى، من مدرس الفصل، أو أمير الجماعة. . . سيان»[٤٨].

وعبر الإطار نفسه يساهم الأستاذ محمود أمين العالم في بحثه عن «**الوعي والوعي الزائف**» الذي ساهم في إخراج الحركات الإسلامية المعاصرة إلى الوجود في انكار فهم شمولي ليحيط بالظاهرة، فهو يعزو انتشارها إلى أسباب عديدة منها انتشار الأمية، لأن المشروع الناصري لم ينجح في القضاء على الأمية، ولا في إحداث ثورة ثقافية، تقتلع جذور التخلف الفكري والسلفية الجامدة. ومنها هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ وما كشفته من خلل قيمي وهيكلي

(٤٧) فيصل دراج، الوعي الديني والوعي الطائفي، ص ٨٨.
(٤٨) رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، ص ١٩.

في النظام كله، ومنها انتقال هيمنة السلطة إلى شرائح بورجوازية قديمة وجديدة وطفيلية، ومنها العنف وإهدار الكرامة الإنسانية والذي كان شرخاً في المصداقية التقدمية للمشروع الناصري، ومنها وهو الأهم «استخدام الإخوان المسلمين كأداة من قبل السلطة لتدعيم هذا التوجه لمواجهة الناصريين والماركسيين، وهي الورقة التي لعبتها الثورة المضادة بقيادة السادات، وهذا ما تؤكده معظم الدراسات»(٤٩).

ويذهب الأستاذ محمد حسنين هيكل إلى القول: «إن السادات كان مشغولاً بأعدائه الشرسين، من ناصريين ويساريين ومثقفين ومن بقوا من الوفديين، ولذلك سعى لاستغلال الدين، من خلال لقب الرئيس المؤمن، وإصراره على حضور صلاة الجمعة، وتقوية محطة القرآن الكريم، واستغلال الدين في الجامعات»(٥٠). ويضيف سعد الدين إبراهيم: «وجاء السادات أيضاً ليتبع الخطى المفضلة لحكام مصر، فكان أن سعى لاستغلال هذه الروح الجديدة التي سادت بين الشباب. كان بحاجة إلى قاعدة شعبية، يوازن بها قاعدة الناصريين واليساريين، الذين كان يراهم بمثابة تحدٍ خطير لزعامته»(٥١).

عبر هذا الإطار، سوف يدفع الجناح الماركسوي في الخطاب التقدمي العربي إلى الواجهة، مجموعة من التحليلات الطبقاوية، أو الماركسوية المبتذلة التي تحتكم إلى الأدلوجة المتخشبة، بصورتها النصية المقدسية وليس إلى واقع تاريخي. فالدكتور حسين مروة، يعزو انتشار ظاهرة الإسلام السياسي إلى مجموعة عوامل تميل لصالح أدلوجة ماركسوية. ومن هذه العوامل، غياب البديل الثوري عن قيادة البورجوازية الصغيرة، والأزمة التي تعيشها حركة التحرر الوطني، وأزمة الفكر القومي العربي بوجه عام(٥٢). على حين نجد أن هذا الدفع الماركسوي

(٤٩) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٧.
(٥٠) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.
(٥١) سعد الدين ابراهيم، المصدر السابق، ص ٤٥.
(٥٢) حسين مروة، التيارات الدينية المعاصرة: تاريخيتها ومنحنياتها الجديدة، مجلة الطريق، العدد ٢١١ ـ نيسان/إبريل ١٩٨٧، ص ٢٠٤ ـ ٢٢٨.

يصل إلى القمة عند فالح عبد الجبار والذي يعزو انتشار هذه الظاهرة وعبر منظور ماركسوي صارم إلى سببين: الأول: «غياب العلمنة الكاملة، والثاني: تغييب الوجود المنظم الواعي للطبقة العاملة(٥٣).

إن الأسباب العامة التي يجري التأكيد عليها [هزيمة حزيران، تعثر المشروع القومي الديمقراطي، غياب البديل الثوري (الطبقة العاملة)، عجز اليسار الثوري عن استقطاب الجماهير] في معرض الحديث عن أسباب انتشار الحركات الإسلامية المعاصرة، لا تحظى بالتحليل الدقيق، لأن الأدلجة تسبق كل تحليل هنا. فهذه الظاهرة، وأقصد ظاهرة الحركات الإسلامية، ليست ناتج تعثر المشروع القومي وحسب، بل هي ظاهرة موضوعية وعريقة، ومجرد وصفها بالسلفية دلالة على ذلك. حيث تمتد جذورها من الأفغاني إلى مالك بن نبي على سبيل المثال. وأصفها بالموضوعية لأنها فعلاً حركة جماهيرية، وبالعراقة لأنها تمتّح من موروث عريق وهو هنا الإسلام.

إن التبشيرية الساذجة في أوساط الخطاب التقدمي، التي برزت بزوال الدين وتجلياته، لم تكن تستند إلى تحليل علمي دقيق للواقع، وإلا كيف نفسر انتشار هذه الحركات وعموميتها، من هنا منشأ الالتباس والتباين والتناقض في هذا الخطاب الذي لم يمل من التشدق بخطاباته الجاهزة والمسبقة الصنع كالقول مثلاً: «إن الإيديولوجية الدينية هي السلاح النظري بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة ومناوراتها الخفية على القوى الثورية والتقدمية في الوطن»(٥٤). و«إنها التعبير الحي عن سيادة الفكر الإقطاعي وعن انحطاط البورجوازية العربية»(٥٥). أو كتعبير عن تذبذب البورجوازية الصغيرة كما يكتب مروه(٥٦). أو دلالته على الطابع التخلفي للبوجوازية العربية المعاصرة عن بناء حضارة

(٥٣) فالح عبد الجبار، التطور الرأسمالي وبنية الوعي الديني الإسلامي: ملاحظات أولية ـ مجلة الطريق، العدد السابق، ص ٢٢١ ـ ٢٣٢.

(٥٤) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص ٩.

(٥٥) فالح عبد الجبار، المصدر السابق، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٥٦) أ ـ فيصل دراج، المصدر السابق، ص ٨٣.
ب ـ حسين مروة، المصدر السابق، ص ٢٠٤ ـ ٢٢٠.

جديدة[٥٧]. أو دلالة أخرى على عجز اليسار عن تقديم البديل الملائم وتعبئة الجماهير حوله[٥٨].

وإنطلاقاً من أن الظاهرة الدينية هي ظاهرة جماهيرية، وأن الأدلوجة الماركسية هي الأخرى أدلوجة جماهيرية لا يمكن أن تكون معادية للإسلام مثلاً[٥٩]، كان من المفروض على هذا الخطاب أن يذكي فهماً جديداً لهذه الظاهرة خارج قوالبه الجاهزة، ونصيته الموثقة، وتعميماته الطبقاوية، والتي انحصرت مساهمتها في حجب الواقع وزيادة الطين بلة، وأمام هذه الحالة كان على اليسار الماركسي بالأخص، والذي يجتهد على صعيد النص وليس على صعيد المادية التاريخية كمنهج، والذي يدور في إطار **ماركسوية مبتذلة** ـ والتعبير للدكتور سمير أمين ـ أن يسند ظهره إلى جدار السلطة الحاكمة، ليحمي امتيازاته التي تقدمها له السلطة ثمناً لسكوته عن جرائمها، حيث تطغى أيضاً التحليلات التي يسوقها عبر مفاهيمه المجردة، مزيداً من الشرعية والشرعنة على المذابح الجماعية التي تقدم على مذبح التقدم المطلوب. فطريق التقدم معبدة بالجثث والدماء.

ثالثاً: التفسير السوسيولوجي للظاهرة الدينية:

في بحثه عن الأصول الاجتماعية لظاهرة الحركات الإسلامية، يرى الخطاب التقدمي العربي، أن هذه الحركات تنتشر في أوساط ريفية، وبهذا يحيلنا إلى طرافة من نوع جديد. فالأدلوجة التي توجه هذه الحركات لا تزيد عن كونها، أدلوجة ريفية في عالم مدن. هذا التفسير يتبناه عديدون، فالأستاذ محمود أمين العالم، يعزو انتشار الادلوجة الغيبية في أوساط آلاف من الشباب بقوله: «كانوا من أصول ريفية فقيرة، ممن نزحوا إلى المدن الكبرى للعلم أو بحثاً عن العمل، وأن معظمهم جاء من قرى ريفية صغيرة إلى القاهرة أو الاسكندرية أو أسيوط، لاستكمال دراستهم الثانوية أو الدخول في الجامعة أو البحث عن عمل، وهم

(٥٧) عفيف فراج، دراسات يسارية في الفكر اليميني (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٠) ص ١٨٩.
(٥٨) محمد حافظ ذياب، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢.
(٥٩) برهان غليون، الإسلام والسلطة الاجتماعية، مجلة المستقبل العربي ص ٣٥، العدد، ١٠/١٩٨٩.

من أسر من فئات وسطى وصغرى، من موظفين حكوميين أو تجار صغار أو مزارعين صغار»[٦٠]. ويكتب الأستاذ فالح عبد الجبار في ملاحظاته الأولية عن التطور الرأسمالي وبنية الوعي الديني الإسلامي عن انتشار هذه الحركات، حيث يعزوه إلى إشكالية المنتج الريفي الصغير والتي تتجلى في شكل ديني له ثبات القانون، والذي يهاجر إلى المدينة حاملاً معه تأثيرات الريف إلى المدينة وليس العكس. يقول: «إن عناصر الغيبية ماثلة في وعي المنتج الريفي بشكلها الإيماني، السياسي، والمديني، أيضاً بحدود معينة»[٦١]. ويضيف «إن نمو الحركات الدينية الراهنة هو عموماً، تعبير عن احتجاج المنتج الريفي الصغير على التناقضات الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية، لرأسمالية الدولة التابعة في طور تأزمها، وفي ظل ضعف أو غياب أو تغييب، أي شكل علماني آخر منظم، لا سلفي»[٦٢]. هكذا يظهر «أن غياب العلمانية وتغييب الشكل العلماني المنظم هو شرط نشوء البديل الفلاحي بردائه الديني، وبخاصة تغييب الوجود المنظم للطبقة العاملة»[٦٣].

وبالرغم من إن الدكتور مروة يعزو ذلك إلى ما يسميه «تشوه الوعي لدى الفئات الفقيرة /البروليتارية الرثة/ المهمشة والتي تعاظم عددها ووزنها، في الريف وفي المدينة على السواء»[٦٤]. إلا إن الدكتور محمد حافظ دياب في بحثه عن الشروط المادية للخطاب القطبي، يعيدنا من جديد إلى مقولة الادلوجة الريفية. فهو يرى أن **الخطاب القطبي** الذي تؤول إليه جميع الخطابات الإسلامية المعاصرة، هو في النهاية تعبير حي عن ادلوجة ريفية مسحوقة في عالم مدن، «فالشرائح الجماهيرية الريفية المهاجرة إلى المدن، تستقر في شرائح يطلق عليها» أحياء الحافة الغضة Septic Fringes التي تفتقر للخدمات وتقترب من

(٦٠) محمود أمين العالم، المصدر السابق، ص ٢٦٤.
(٦١) فالح عبد الجبار، المصدر السابق، ص ٢٢٦.
(٦٢) فالح عبد الجبار، المصدر السابق، ص ٢٢٩.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.
(٦٤) حسين مروة، الدين والسياسة، ص ١٠.

مدن الأكواخ Shanty Towns والتي تظهر على أنها أشبه بمستعمرات فلاحية تحيط بالمدن الكبيرة الرئيسية. وتتميز هذه الجماعات المهاجرة بسيادة مناخ الثقافة القروية، بتقاليدها المحافظة على درجات متفاوتة، وارتفاع نسبة الأمية، التي تتحدد بالضرورة من امتلاكها لوسائل المعرفة والوعي السياسي، إضافة إلى وطأة المصاعب والمشكلات الإقطاعية التي تعانيها، وقد شكلت هذه الجماعات عاملاً سوسيولوجياً هاماً لانتشار التيار الديني»(٦٥).

هذا التفسير يسود في أوساط الماركسوية التقليدوية ويطغى على الخطاب الماركسوي العربي. حيث ترتد هذه الظاهرة إلى موجات من الهجرة الريفية التي غزت المدن، وما تحمله من ادلوجة غيبية هيأت مرتعاً خصباً لنشوء هذه الحركات. هذا التفسير، يضعنا في الحقيقة، في مواجهة إشكالية من نوع غريب، يدفعها هذا الخطاب بلا وعي منه إلى الواجهة. ويمكن تلمس بعض عناصرها:

أولاً ـ إن هذا التفسير يحمل في ثناياه، نظرة، سلفوية ماركسوية مستترة حفية وظاهرة، تحتقر الفلاح وثقافته.

ثانياً ـ إن هذا التفسير يحمل في ثناياه، أيضاً، نزعة إستشراقية تحقيرية للدين الإسلامي، على أنه دين البساطة والبداوة والريف(٦٦).

ثالثاً ـ يحيلنا هذا الاجتهاد/لتفسير الذي يرتدي طابع التحليل السوسيولوجي، إلى معادلة مستحيلة الحل، وتتمثل في أن الحركات الإسلامية المعاصرة، ليست، إلا تعبيراً عن **صراع تاريخي بين المدينة والريف**، لم ولن ينتهي إلا بترييف المدينة، أو تمدين الريف، خاصة، وأن هذا الخطاب، هو مع تمدين الريف عنوة.

(٦٥) محمد حافظ ذياب، المصدر السابق، ص ٢٥. يكتب الدكتور ذياب قائلاً: «لعله من التبسيط هنا أن نفسر انتساب بعض من هؤلاء المهاجرين إلى جماعة الإخوان المسلمين لما ساد هذه الجماعة من إيديولوجية»، ص ٣١.

(٦٦) هذا ما أكده ادوارد سعيد في كتابه عن «الاستشراق»، فلكي يُفهم الإسلام، يجب تقليصه ـ كما يرى الاستشراق ـ إلى الخيمة والقبيلة.

رابعاً ـ إن هذا التفسير/التحليل السوسيولوجي، يحيلنا، أيضاً، إلى إشكالية جديدة، تحمل في ثناياها، نظرة نخبوية، وطبقوية، واستعلائية، تهدف إلى إقصاء الجماهير العريضة، عن المشاركة، في الحياة السياسية، بحجة من تخلفها التاريخي، والذي يرتد هذه المرة بمفعول رجعي إلى عصر أبدي يتمثل في سيادة الوعي الغيبي، لأنه يعترف ضمناً ومسبقاً، بصعوبة تمثل الأدلوجة التقدمية ـ الماركسية في الريف، والمستعمرات الريفية التي تحيط بالمدينة.

خامساً ـ إن هذا التفسير السوسيولوجي، يقدم لنا الدليل على تناقضه وتهافته، وبالتالي على تناقض وتهافت الخطاب التقدمي العربي. فهذا الخطاب لا يمل، ولا يكل، عن تذكيرنا، بأن الشارع العربي بعماله وفلاحيه، كان مع اليسار العربي، ثم يعود أدراجه ليقول: إن الادلوجة السائدة في صفوف العمال والفلاحين هي ادلوجة دينية غيبية فلاحية[٦٧].

سادساً ـ إن الخطاب التقدمي العربي في تفسيره/تحليله، لظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، يحتكم ويستند إلى فرضية ماركسوية، تضفي الشرعية على المصادرة التي يقوم بها هذا الخطاب، حيث يتم قسر الواقع لصالح الخطاب، والخاص لصالح العام، وتقوم هذه الفرضية على تهميش كل أشكال الوعي ما قبل الطبقي، وتربط الوعي السياسي بالتطور الطبقي وبذلك تنفي كل أشكال وتجليات العامل السياسي، وتحصره بشكل واحد. مع أن الدراسات الإناسية (الانتربولوجية) الحديثة في المجال الإفريقاني ـ على سبيل المثال ـ تشير إلى غنى هذه الظاهرة، وأقصد الإناسة السياسية ـ وتنوعها وامتدادها. فالكثير من الحركات السياسية في أفريقيا، كما بين **بالانديه** وزملاؤه ممن كتبوا في حقل الإناسة السياسية، تظهر على شكل حركات دينية مهدوية (نسبة إلى المهدي المنتظر)[٦٨]. بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا الخطاب في رؤيته لانتشار هذه

(٦٧) هذا التناقض يجد تعبيره في ما يكتبه غالي شكري؛ انظر: الثورة المضادة في مصر، الصفحات ٢٥١ و٢٤٩، ٢٦٠.

(٦٨) جورج بالانديه، الانتربولوجيا السياسية، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت، معهد الإنماء =

الحركات، فإنه يحيلنا من جديد، ومن حيث لا يدري إلى ماكس ڤيبر Weber بدلاً من ماركس. ففي هذه الأوساط الفقيرة والمهاجرة، يتجلى الدور الكبير للشخصيات الكارزمية (حسن البنا، سيد قطب... إلخ). وهنا نعود من جديد، للبحث عن دور البطل، القائد، الملهم، في قيادة الجماهير.

موقع الظاهرة الإسلامية في الخطاب التقدمي العربي: الإشكالية المستمرة:

أمام غياب نظرية عربية تقدمية حول الدين، يجد الخطاب التقدمي العربي (الماركسوي خاصة)، نفسه ملزماً بالعودة إلى المثال، لا إلى الواقع والخصوصية، فهذا الخطاب ظل يمتح من الرؤية السلفية للدين التي أذكاها ماركس في مقدمته لنقد الاقتصاد السياسي، وفي كتابه الموسوم بـ «**حول الدين**»، وهذه الرؤية الماركسية، تضفي على الدين، حكم قيمة سلبي، وهي بذلك، تمتح من رؤية أوروبية متمركزة على الذات، وجدت تعبيرها في كتابات فلاسفة وإنتربولوجيين من القرن التاسع عشر[٦٩]. الخطاب الماركسي العربي، يجد نفسه باستمرار أمام هذه الإشكالية المستمرة، الإشكالية التي تتمثل في فاعلية الدين على صعيد الجماهير، وقدرته على تجنيدها في الدفاع عن الأرض والوطن، بحيث أصبح الدفاع عن الدين الإسلامي، في تاريخ المنطقة العربية دفاعاً عن هوية، عن جماعةٍ وأرض. ومن هنا الإشكالية التي يواجهها الخطاب الماركسوي العربي في فهمه القاصر لهذه الظاهرة التاريخية. حيث تترشح عبر شقوقه وفجواته، معظم المواقف المتناقضة، والمتكاملة والحسيرة التي لا يمكن إلا أن تقر بعجزها عن فهم الظاهرة الدينية، ولهذه الأسباب، نجد باستمرار، أن القول السياسي هو الذي يسم الخطابات التقدمية عندما تعالج مسألة بالغة الأهمية والخصوصية، بحيث يمكن القول مثلاً: إن القول السياسي في الخطاب التقدمي العربي عندما يعالج

= القومي، ١٩٩٠). والحقيقة، فإن لهذا الكتاب قيمة علمية ومنهجية كبيرة، وقدرة على زحزحة الكثير من المفاهيم الشائعة والمتعالمة.

(٦٩) انظر، كارل ماركس وفريديريك انجلز، حول الدين (بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٤) نقله إلى العربية ياسين الحافظ، تحت اسم مستعار هو «زهير حكيم».

ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، هو الغائب الحاضر إبتداءً، والحاضر الغائب دائماً[٧٠].

هذا الخطاب المؤدلج والمسيّس، هو الذي يحيلنا باستمرار إلى باحة أدلوجة مثالية، تحكمها رؤية ماركسية مسبقة، تضيق من خناقها وسعتها، وتقوم بمصادرة التاريخ والواقع لصالح رؤية مسيسة لا تقدم، بل هي لا تتجاسر، على تقديم تحليل دقيق للواقع العربي بكل صوره ولإرتهاناته، بل هي تمهد القاع لإقامة تعارض منطقي، يقود بدوره إلى نفي للآخر وتشريده وإلى شَرْعَنَة تشريده، وتفتح الباب على مصراعيه لتعميق الإشكالية الضيقة في فهم الدين، والتي تجد تعبيرها في القول استناداً إلى ماركس وإنجلز، بمرحلية الدين. فالدين كما يراه رفعت السيد، هو مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي[٧٤]. مرحلة تميزت بأنها مضت وانقضت، ويؤكد العظم في أطروحته الشهيرة على ذلك، فالدين ولّى عصره، ونحن في عصر تحول صناعي واشتراكي جذري، وفي هذا الإطار، إطار التحول الكبير نحو الاشتراكية، يعلن العظم موت الإله، كما أعلن نيتشه موته في أوروبا[٧٢]. وعبر هذا، فإن أية عملية لإقحام للدين في السياسة هي عملية باطلة وزائفة، وتحكم على هذا المسار بالانغلاق والطائفية والانحطاط والرجعية. ولذلك، فإن الحركات الإسلامية المعاصرة، والتي تسعى

---

(٧٠) يكتب الدكتور محمد حافظ ذياب: ان القول السياسي في الخطاب القطبي، عندما يعالج قضايا راهنة، هو الغائب الحاضر ابتداءً والحاضر الغائب دائماً، ص ١١٢. ويمكن إسقاط ذلك ببساطة على الخطاب التقدمي عندما يعالج ظاهرة الإسلام السياسي.

(٧١) رفعت السعيد، الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف، ص ١٦ ـ ١٧. ويضيف «وإنه مع نشوء الطبقات الاجتماعية، وتبلورها ووقوفها وجهاً لوجه في معترك الصراع الطبقي. فإن إدخال الدين في هذا المعترك، يمكنه أن يحرف الأفكار عن المعطيات الواقعية والأرضية لهذا الصراع، بل ويمكنه أن يجعل من المقولات الدينية شعاراً أو أداة يستخدمها الحكام»، ص ١٦ ـ ١٧.

(٧٢) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص ٢٨. يقول العظم: إن الله قد مات. ويؤكد بذلك بقوله: «عندما نقول مع نيتشه أن الله قد مات أو هو في طريقه إلى الموت، لا نقصد أن العقائد الدينية قد تلاشت من ضمير الشعوب، وإنما نعني أن النظرة العلمية التي وصل إليها الإنسان عن طبيعة الكون والمجتمع والإنسان، خالية من ذكر الله»، ص ٢٨.

إلى توظيف الدين في السياسة، تحكم على نفسها بـالموت، لماذا؟ والجواب: إن الخطاب التقدمي العربي في قراءته المؤدلجة للظاهـرة الدينيـة يمنحها حكم قيمـة سلبي، ويطال هذا الحكم كل نواتجها. ولا يكتفي هذا الخطاب، بل يسعى إلى تـوسيع إطـار تناقضـاته. فـالدين عنـد العـظم، هـو الحليف الأسـاسي للنـظام الإقطاعي، كما هو الحال في أوروبا(٧٣). لكنه عند الدكتور عبدالله حنا، الحليف الثـوري للحركـة الثوريـة العربيـة في نهاية القـرن التاسـع عشر، والتعبير الحي للنظام البورجوازي لأنه وقف ضد الإقطاع(٧٤). وهو من جهة أخرى، كما يقـول رفعت السعيد في رأيه للإسلام السياسي، أنه دعوة رأسمالية لكنها ترتدي جلبـاباً أبيض وعمامة وتطلق لحية(٧٥). وأنه الحليف الأول للأوضاع الاقتصادية الرأسمالية والبورجوازية كما يكتب محمود العالم(٧٦). وإنه المدافع الرئيسي عن عقيـدة الملكية الخـاصة ولـذلك يجب محـاربته، كـما يرى بـاحث عربي مـاركسي(٧٧). ويمكن أن يكون حليفاً للغزو الكولونيالي كما يكتب باحث آخر، لأن الغيبية التي تسود بين صفوف تياراته تتوافق مع الغزو الكولونيالي(٧٨). والمفاجأة تأتي على لسان الدكتور حسين مروة، فالحركات الإسلامية المعاصرة، تـرتدي، في نـظره، طابعـاً ثوريـاً لأسباب أساسية، منها:

أولاً: إن هـذه الحركـات تساهم في عملية تـدمـير النـظام البورجـوازي.

ثانياً: إن هذه الحركات معادية للإمبريالية(٧٩).

(٧٣) المصدر السابق، ص ٢٣.

(٧٤) عبدالله حنا، مراحل تكون التيارات الدينية في الشرق العـربي، مجلة الطريق، العـدد /٤/ - أيلول/سبتمبر ١٩٨٧ - ص ١٣٠ - ١٥٧.

(٧٥) رفعت السعيد، المصدر السابق، ص ١٨.

(٧٦) محمـود أمين العـالم، الوعي والـوعي الزائف، ص ٢٦٢. وانـظر العظم، نقـد الفكر الـديني ص ٢٣.

(٧٧) فيصـل دراج، مصـدر سـابق، ص ٨١. والـدكتـور دراج يـرى أن هـذاواجـب عـلى الفكـر الماركسي. لا أدرى إن كان لا يزال واجباً أم لا، بعد البريسترويكا وسقوط الاتحاد السوفييتي.

(٧٨) صادق جلال العظّم، نقد الفكر الديني، ص ٢٣. وفالح عبـد الجبار، المـادية والفكـر الديني المعاصر، ص ٢٢ - ٢٣.

(٧٩) حسين مروة، التيارات الدينية المعاصرة، ص ٢١٩.

لكن المشكلة تكمن في أنها **معادية أيضاً للأنظمة التقدمية الحاكمة في الأقطار العربية**، وهذا يقتضي موقفاً سياسياً منها[٨٠]. وهنا يؤثر الخطاب التقدمي العربي أن يتحالف مع أنظمة تقدمية عروبوية متصالحة ضمناً مع الإمبريالية، على أن يتخندق مع حركات ثورية يزعم أنها معادية للإمبريالية مع أنه محتار في أمرها، لكن التحالف مع السلطات والأنظمة الحاكمة، هو بمثابة بطاقة ضمان اجتماعي تقدمها أنظمة لا ضمان معها.

الخطاب التقدمي العربي، الذي يربط بين هذه الحركات، وبين الغزو الكولونيالي والرجعية العربية، يدخلنا من جديد وباستمرار، إلى متاهة **العقلية التآمرية**، وعلى حد تعبير أحد المفكرين العرب[٨١]. وعلى ما يبدو، فإن العقلية التآمرية كمصطلح يسود في أدبيات اليمين واليسار على السواء. فكلاهما يتبادل التهم والإشاعات، ويربط كلاهما الآخر بالطرف الإمبريالي الخارجي ودوائر مخابراته، فاليسار في منظور اليمين الإسلامي، مرتبط بالخارج وهدفه تفتيت وحدة الأمة ودينها، واليمين في منظور اليسار العربي، يرتبط بالخارج أيضاً، ويهدد بتمييع الصراع الطبقي، ومستقبل الدولة الوطني، ويرتبط بمؤامرة تستهدف تهديد وحدة الاتحاد السوفييتي كما يطرح أحد أعلام هذا الخطاب[٨٢].

وعبر هذا الإطار، إطار العقلية التآمرية، تصدر تحليلات مثيرة للاستغراب، عن شخصيات فكرية عربية تقدمية اتسمت بشمولية تنظيراتها العالمثالثية. ووجه الاستغراب يكمن، في إطلاق أحكام تعميمية. يكتب الدكتور سمير أمين قائلاً: «إن الصحوة الإسلامية المزعومة، لا تستحق تسميتها هذه، فليست هي

(٨٠) حسين مروة، المصدر نفسه ص ٢١٩.

(٨١) خلدون حسن النقيب، العقلية التآمرية عند العرب، حيث يرى «أن العقلية التآمرية تستمد فاعليتها من التعصب القومي أو الديني أو أي ضرب آخر من التعصب» ص ١٨٠. في حين يكتب فالح عبد الجبار من داخل ساحة العقلية التآمرية بقوله: «في فترة ما بعد الاستقلال، عادت القوى الغربية، إلى استثمار الإيديولوجيا الدينية في وجه النهوض اليساري» ص ٢٠ ـ ٢٢ ـ مصدر سبق ذكره.

(٨٢) الأمثلة كثيرة في هذا المجال، ولا حاجة بنا لذكرها الآن، مع أننا أتينا على مثال واحد فيما يتعلق بالاستاذ إدوارد سعيد.

صحوة، بل موجة تنخرط في استمرار تسلط فكر عصور الانحطاط التي سبقت الغزو الرأسمالي»[٨٣]. وقد أكد ذلك مراراً، بل إنه في بحث جديد له، راح يشكك في مصداقية الإعلام الغربي، لأنه يقف إلى جانب حركة أصولية إسلامية (الحركة الأفغانية) لأنها تناهض الاحتلال السوفييتي لأرضها[٨٤].

أشكال الحركات الإسلامية في منظور الخطاب التقدمي:

المتتبع للخطاب التقدمي العربي (الماركسي خصوصاً)، وبخاصة في النصف الثاني من عقد الثمانينات، يجد أن هذا الخطاب يلجأ إلى التمييز بين الحركات الإسلامية في تجلياتها التاريخية. وذلك في إطار يهدف إلى:

أولاً ـ إدانة الحركات الإسلامية المعاصرة، وتزكية سلفها التاريخي.

ثانياً ـ البحث عن إمكانية للحوار مع الحركات الإسلامية المعاصرة.

في كتابه الموسوم بـ «ديكتاتورية التخلف العربي» يميز الدكتور غالي شكري، بين أربع سلفيات عربية إسلامية، في إطار تحديده الفينومونولوجي للظاهرة الإسلامية، **الأولى**، هي الادلوجة الشعبية الراقدة في اللاوعي

---

(٨٣) سمير أمين، الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر، ص ٣٢ ـ ٤٧، المستقبل العربي، السنة /١٢/، العدد /١٧٣/، آذار/مارس ١٩٩٠ج

(٨٤) سمير أمين، قضية الديمقراطية في العالم الثالث، ص ١٢٤ ـ ١٤٠، مجلة الفكر، العدد /٥٩/، السنة /١١/ كانون الثاني/يناير ـ آذار/مارس ١٩٩٠. يكتب الدكتور أمين ـ ولا يسعنا إلا الاستغراب وذلك من باحث بمستوى الدكتور أمين ـ في بحثه المذكور ما يلي: «وأستنتج من ذلك أن هذه الحملة ليست في واقع أهدافها حملة من أجل الديمقراطية بل هي حملة ضد الاشتراكية، وإلا كيف ان نفسر أن الإعلام الغربي الذي يدافع عن الحرية في دول الكتلة الاشتراكية ينحاز إلى جانب **الجبهة الإسلامية المزعومة في أفغانستان**» ص ١٣٨. ويضيف باحث آخر تقدمي ماركسوي جداً، رأياً غريباً بقوله، عامان والانتفاضة تثير الضمير العالمي، بينما الضمير النفطي لا تستصرخه **سوى حركة الظلام في أفغانستان**. انظر/ عبد الرزاق عيد/، نحو نزعة إيديولوجية أقل وممارسة نظرية أعمق (٢) مناقشة لأفكار كريم مروة حول القومية والدين. مجلة الحرية ١٩٩٠/١٢/٦. ويضيف الدكتور عيد بحماس بالغ: «فالصحوة الدينية ليست إلا تعبيراً عن حالة الغيبوبة للحس المدني المدمر من قبل الشرائح الجديدة لطغم لا قيم وطنية ولا قومية ولا أخلاقية تستند إليها إلا عالم الغريزة بكل قيمه **وسفالته وكلبيته**»، ص ٥٣.

الجمعي، **والثانية**، تتمثل في المؤسسة الدينية، **والثالثة**، وتتمثل في تيار الإصلاح الديني، من الأفغاني إلى محمد عبده، **والرابعة**، هي سلفية «الإخوان المسلمين»[٨٥]. ويلجأ محمود العالم إلى التمييز، هو الآخر، بين أربع حركات أصولية إسلامية، ثلاث منها متنورة وجماهيرية وتشمل الحركات الأصولية الأولى (الوهابية وغيرها)، والتوجهات الإسلامية العقلانية المستنيرة، والحركات الإسلامية السياسية الجماهيرية وتتمثل في حركة الإخوان المسلمين. ورابعة يسمها بأنها «حركات أصولية إسلامية رجعية، متخلفة ومتعصبة وكهنوتية ومستبدة»[٨٦].

الدكتور عبدالله حنا، في بحثه عن التيارات الدينية الرئيسية في الربع الثالث من القرن العشرين، يميز بين سبعة تيارات، منها: التيار الأزهري السلطوي، وتيار ديني رجعي مثله حزب التحرير الإسلامي، وحركة الإخوان المسلمين، وتيار رابع سعودي، وتيار خامس ديني رجعي يتألف من عناصر ذات اتجاه ديني إخواني، وتيار ديني شيعي في العراق، وأخيراً تيار ديني يستبصر بالقيم الديمقراطية والثورية في العصر الراهن، ويلتقي مع تيار عريض من الإخوان المسلمين[٨٧].

هكذا يظهر من التصنيفية السابقة، أنه كلما اقترب الشيخ، أو الداعية الأصولي، من **سقف التاريخ** (الماركسية الموضوعية) يوصف عادة بالتجديدي والإصلاحي والتنويري، فالتصنيفية السابقة، تكيل المديح للشيخ عندما يلقي عمامته، وتسمه بالتجديد والتنوير، ويمتد ذلك على خط تاريخي أفقي يمتد من الكواكبي إلى محمد عبده، إلى علي عبد الرازق وطه حسين، إلى تيار معاصر ديني يستبصر بالقيم الديمقراطية والثورية في العصر الراهن (خالد محمد خالد، محمد عماره، حسن حنفي، حسن صعب. . . وغيرهم) وتيار ديني يستبصر

---

(٨٥) غالي شكري، ديكتاتورية التخلف العربي (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٦) ص ١٣١ وما بعدها.

(٨٦) محمود أمين العالم، الدين والسياسية، ص ٩ ـ ١١.

(٨٧) عبدالله حنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

بالقيم الماركسية مثل أحمد عباس صالح وخالد محيي الدين[٨٨]. وكلما ابتعد الشيخ عن منظومة المعايير السابقة يوصف بالجمود والانحطاط.

خطابات الإسلام السياسي في منظور الخطاب التقدمي:

الانحطاط، والشكلية والجمود، والرجعية، والوعي الزائف، كلها تعابير مشحونة يستخدمها الخطاب التقدمي العربي، في قراءته للخطابات الصادرة عن الحركات الإسلامية. فالاستاذ محمود العالم في بحثه عن أشكال الوعي الزائف يرى أن «خطابهم يتسم بشكل عام بالجمود والتسطح والشكلية، بل والسذاجة أحياناً، إنه رفض إنفعالي للواقع»[٨٩]. ويضيف في دراسة لاحقة قائلاً: «لا ـ لا توجد ـ للأسف في بلادنا معارضة دينية مستنيرة، واعية بحقائق مجتمعنا وعصرنا، وملتزمة بهموم شعبنا»[٩٠].

وجهة النظر هذه، تتعارض مع التصنيفية السابقة، والتي استهدفت البحث عن تيار إسلامي «يدعو إلى الاشتراكية باسم فهم ثوري للدين»[٩١]، تياراً من شأنه أن يكون بمثابة **حلقة وصل**، لكن البحث عنه يبدو أنه أشبه بالبحث عن إبرة في كومة من القش. فالخطاب التقدمي سرعان ما يرتد إلى جسده العتيق ليخبرنا أن الفارق بين هذه الحركات جميعاً هو فارق في الدرجة وليس فارقاً في النوع[٩٢]. وبالتالي لا مجال للتمييز، والسبب في ذلك وكما تلح على ذلك دراسة معاصرة طالت **الخطاب القطبي**، أن كل أشكال الخطابات الإسلامية (الاتجاه الأصولي، والاتجاه الاعتراضي، والاتجاه الإصلاحي، والماورائي الشعبي) تؤول كلها، ومع بداية ثورة ١٩٥٢ إلى الخطاب القطبي[٩٣]. ويذهب الدكتور سمير

---

(٨٨) المصدر السابق، ص ١٣٠ ـ ١٥٧.

(٨٩) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص ٢٦٧.

(٩٠) محمود أمين العالم، الدين والسياسة، ص ١٢.

(٩١) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص ٢٠٤. ويكتب الغنوشي «إن حركة الاتجاه الإسلامي قد تجاوزت من خلال النقد الذاتي فكر سيد قطب رحمه الله» ص ٣٤ مرجع سابق.

(٩٢) نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني المعاصر... آلياته ومنطلقاته الفكرية، ص ٤٥ ـ ٧٨ ـ مجلة قضايا فكرية ـ عدد خاص عن الإسلام السياسي.

(٩٣) محمد حافظ ذياب، سيد قطب: الخطاب والإيديولوجيا، ص ٤٧ ـ ٥٣.

أمين في بحثه عن أزمة المجتمع العربي، في هذا الاتجاه. فهو يرى «أن سيد قطب يكاد يكون المنتج الإيديولوجي الوحيد للإخوان المسلمين، وأنه المرجع لكل الحجج التي تستقي منها السلفية في عهدنا، ولم يزد أحد من المفكرين (مفكري السلفية) شيئاً على ما قدمه هذا المفكر الباكر»[٩٤].

هكذا يظهر أن سيد قطب، هو المنتج الإدلوجي للخطاب الإسلامي، بكافة صنوفه، والسؤال هو، ما هي السمات العامة لهذا الخطاب، الذي يدفع الواقع السياسي الإسلامي من تطرف إلى مزيد من التطرف.

في دراسة حديثة وتقدمية، طالت الخطاب القطبي، من زاوية سوسيولوجية، انتهت هذه الدراسة إلى القول بمجموعة من السمات العامة (العوائق والصعوبات) التي تسم هذه الخطاب:

أولاً ـ القطعية في الأحكام والمواقف، والتناقض في المواقف.

ثانياً ـ «إن الخطاب القطبي يقدم مشروعه لا كخطاب ينطلق من أسئلة الواقع القائم، بل كمعطى جاهز يبحث عن حضوره في فضاء خارج إطاره».

ثالثاً ـ إن النسق المفهومي لأغلب مفردات الخطاب القطبي، ترتد إلى النسق المفهومي عند المودودي، بنوع من إعادة الانتاج.

رابعاً ـ إن الإطار المرجعي للخطاب القطبي هو التجربة المحمدية بكل نموذجيتها[٩٥].

يقول الدكتور محمد حافظ دياب «إن الخطاب القطبي، يضعنا قبالة مشروع له إغراء البساطة البنيوية وخطورة المرض الانقلابي، الذي يستهدف تحطيم مملكة البشر وإقامة مملكة الله. ومنذ البداية، نحن أمام خيار وحيد دائماً: بين أن نقبل المشروع أو الجاهلية، بين اتخاذ منهاجه مدخلاً في فهم وتغيير الأمة

(٩٤) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص ٩٢.
(٩٥) محمد حافظ ذياب، المصدر السابق، ص ١٠٤ ـ ١٠٩.

الإسلامية، أو نحتسب ضمن أتباع مناهج الطاغوت، وهو منهج يقوم على مصادرة العقل والعلم، وهو يقوم على استبعاد الجماهير ويستعبدها»[٩٦].

عبر هذا الإطار كانت فكرة **الحاكمية** التي تمحور حولها الخطاب القطبي كما تجلى في كتابه الموسوم بـ «معالم في الطريق»، والتي تم استعارتها من كتابات المودودي، هي التعبير الحي عن هذا الفكر المستورد، والتي توازت وتزامنت مع النصية التي حكمت بدورها مسار الخطاب القطبي، والتي انطوت واستندت إلى عملية خداع إدلوجية ماكرة، كما يرى أحد أعلام الخطاب التقدمي[٩٧].

إن التفسير الوحيد للقطعية والنصية في الخطاب القطبي، وكذلك الجاهزية، والتناقض، يجد تعبيره في القول إن هذا الخطاب، هو خطاب مستورد من واقع آخر غير الواقع العربي. يقول باحث عربي: «إنه في غالبيته الساحقة مستورد وليس نباتاً أصيلاً في أرض مصر أو أرض العرب»[٩٨]. هذا من جهة، من جهة أخرى، إن ينبوع هذا الفكر كان طائفياً كما يرى الدكتور أمين في دراسته عن سيد قطب[٩٩]. وهذا ما يفسر انتشار الطائفية حتى بين رموزه التنويرية الجديدة، كما يرى باحث عربي تقدمي[١٠٠].

هذا التفسير بدوره، يحيلنا من جديد إلى إشكالية فاعلة ومستمرة. تتميز هي الأخرى بالقطعية والجاهزية والحكم المسبق، بل ومصادرتها للواقع، وتحيلنا هي الأخرى إلى رحاب «العقلية التآمرية» التي تميز هذه المرة بين **إسلام العرب وإسلام العجم**، والتي تمتد جذورها، من الكواكبي، إلى الكثير من الدراسات الفكرية العربية المعاصرة، والتي تفسر انحطاطنا، على أنه نتيجة لغزوة فكرية ـ هذه المرة ـ شعبوية بالدرجة الأولى، تمثلت في فكر أبي الأعلى المودودي، والذي

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٩٧) نصر أبو زيد، المصدر السابق، ص ١٣٠ ـ ١٥٧.

(٩٨) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، ص ٢٨٨ على سبيل المثال.

(٩٩) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص ٨٩ ـ ١٠٦. إن كل ما يخشاه الدكتور أمين من النهضة السلفية، أن تؤدي إلى **موجة من التعصب المظلم إزاء الأقليات**، ص ١٠٥.

(١٠٠) فيصل دراج، الوعي الديني والوعي الطائفي، ص ٨٦.

نقل لنا الملامح الأساسية للتجربة الإسلامية الباكستانية بكل نموذجيتها، الغريبة عن الواقع العربي.

* * * *

هل من لقاء: الخطاب التقدمي العربي الذي يطغى عليه الخطاب السياسي، يطرح إمكانية اللقاء والحوار، لكنه يرى أن هذا الحوار تعترضه صعوبات جمة، منها:

أولاً ـ غياب البرنامج العملي لهذه الأحزاب، فالقول بإن القرآن هو برنامجنا لا يفي بالحاجة كما يرى هذا الخطاب[١٠١]. وكذلك، فإن القول بأن البرنامج لاحق وليس سابقاً، فهو لا يقنع اليسار العربي، وبهذا يعزو هيكل تراجع عبد الناصر عن الفكر الإخواني، بعد **اعجابه به**. يقول: «وفي الحقيقة، فإن لم يكن هناك برنامج عمل محدد للإخوان المسلمين، وليس في مقدور حركة سياسية أن تكون فعّالة ومؤثرة دون أن يكون لها برنامج محدد يلتقي على أهدافه كل المؤمنين بهذه الأهداف»[١٠٢] وهذا ما يؤكده الدكتور العالم في بحثه عن الوعي الزائف، إذ إنه يعيب على هذه التيارات، غياب برنامج اجتماعي ـ اقتصادي[١٠٣] أو أنها تأتي ببرامج مفوتة تجاوزتها الحركة الثورية العربية، وتناسب فكرة زمنية سابقة كما يرى الدكتور أمين[١٠٤]. ويسجل الجابري عليها افتقارها إلى مشروع فكري سياسي قادر على استقطاب الفئات المحرومة وبالخصوص من الطبقة العاملة[١٠٥].

ثانياً ـ يكمن في طبيعة هذه الحركات، والتي هي حركات رجعية،

---

(١٠١) هناك شبه إجماع، في ساحة الخطاب التقدمي العربي على غياب البرنامج لدى هذه الحركات، باستثناء سمير أمين وكما مرّ معنا.

(١٠٢) محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، ص ٢٨٠.

(١٠٣) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف، ص ٢٦١.

(١٠٤) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، ص ٩٨.

(١٠٥) محمد عابد الجابري، الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب، ص ٢٣١.

غنوصية، ظلامية، لا تواكب - كما يرى الخطاب التقدمي العملية الثورية في أواخر القرن العشرين، العملية التي **تشهد انتقال الملايين إلى الاشتراكية**، كما يقول باحث عربي[١٠٦].

ثالثاً - إن هذه الحركات، لا تزال غير مقتنعة بالبديل الثوري كما يقول الدكتور حسين مروة، وهذه هي الطامة الكبرى، لأنها تحاول «ضرب البديل الثوري، وقوى التحالف المعادية للإمبريالية والصهيونية»[١٠٧]، وبذلك تحكم على نفسها وعلى مشروعها بالاستحالة.

رابعاً، إن اللاتاريخية، التي تسم ظاهرة الإسلام السياسي، والتي تجعل منها تعبيراً عن فكر عصور الانحطاط، تضعها خارج التاريخ، وذلك لسبب أساسي ومهم، يتمثل في عدم إيمان هذه الحركات، بالمشروع الغربي بشقيه الرأسمالي والاشتراكي. يقول مروة: «إن التاريخ لا يعرف طرفاً ثالثاً، بين الإمبريالية (الرأسمالية) والاشتراكية، فهو إذن مشروع مستحيل من كل وجه»[١٠٨].

مجريات الأحداث على الساحة العربية، تشير إلى أن الجهود المبذولة لتشكيل الحركة العربية الواحدة، والتي تلوح بإمكانية انبعاث مشروع حضاري عربي جديد، تتزامن مع السعي لإقامة حوار ديمقراطي بين الدينيين والقوميين، تمهيداً للقاء الأشمل في إطار الحركة الديمقراطية العربية الواحدة. وقد جاء في المهمة الرابعة لهذه الحركة «هل من مكان في الحركة العربية الواحدة لإسلاميين يؤمنون بالوحدة العربية كمرحلة نحو الوحدة الإسلامية (حسن البنا مثلاً)»[١٠٩]؟ هذا التساؤل يفتح الباب على مصراعيه لتساؤلات أخرى، هل من الممكن في القريب المنظور وأمام تحديات ما يسمى بالنظام الدولي الجديد، إقامة حوار، بين ما يصطلح على تسميتهم باليمين، وما يصطلح على تسميتهم باليسار؟

---

(١٠٦) عبدالله حنا، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٢.

(١٠٧) حسين مروة، التيارات الدينية المعاصرة، ص ٢١٩.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(١٠٩) معن بشور، الحركة العربية الواحدة: التحديات، المهمات والآفاق، ص ٢٣٤، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٢٥ـ تموز/يوليو ١٩٨٩.

الممكنات المطروحة لإقامة مثل هذا الحوار، تنطلق من اعتبارات عدة.

أولاً ـ تجميد التعارض الأدلوجي لصالح السياسي، وبالضبط لصالح تعاون محدود الأجل.

ثانياً ـ تجميد السياسي لصالح الأدلوجي المتخشب، وإبراز نقاط التعارض إلى الواجهة ولمزيد من العنف المرتقب.

ثالثاً ـ التعاون المرحلي، في إطار ديمقراطي. هذا ما يراه بعض أعلام الخطاب التقدمي(١١٠). وهذا ما يراه أيضاً بعض أعلام الخطاب المضاد.

فالغنوشي ـ وعلى سبيل المثال ـ لا يمانع في وجود أحزاب شيوعية، حيث يقول «ولا خوف في رأيي أن يوجد الشيوعيون، وأن تتاح حرية التفكير والتعبير في إطار الدولة»(١١١).

وبالرغم من أن الساحة الفكرية العربية، شهدت في السنوات الأخيرة، حواراً بين القوميين والدينيين، فإن إمكانية الحوار الأشمل تضيع لصالح الأدلوجة المتخشبة. ففي رأيي أن الخطاب التقدمي العربي عندما يعالج ظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، يكشف عن خلل مزمن في طريقة تفكيره، فهو يضحي بالواقع لصالح النص، بالحركة لصالح الأدلوجة المتخشبة وأحكامها المسبقة. وبذلك، فهو يتمفصل مع العنف، العنف الذي يهدف إلى إلغاء الطرف الآخر وتدميره. وبهذا، فهذا الخطاب لا يؤسس نفسه على الحوار لأن خطابه ذو مرجع ذاتي، وبذلك يؤسس للعنف، العنف الذي يتحد بجسد السلطة، والذي يكشف عن خطاب مؤدلج يستعير أدوات التعبير عن نفسه، من ثقافة أخرى أوروبية مركزية، استشراقية، ماركسوية، تحصر السياسي بالطبقي، وبالتالي بالتاريخ الأوروبي وحده والذي ينظر، إليه على أنه سقف

(١١٠) فالح عبد الجبار، المادية والفكر الديني المعاصر، ص ٢٦ ـ ٢٧. لكنه في نهاية كتابه يعود ليحذرنا من التقليد، ومن سلع الماضي الإقطاعي، فالسلع المغشوشة كثيرة، ص ٢١٣. ويؤكد الدكتور مروة على الديمقراطية كإطار، المصدر السابق ص ٢٢٠.

(١١١) راشد الغنوشي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤.

التاريخ ، وتحجبه ـ أي السياسي ـ عن كل الأشكال الأخرى. فأشكال الوعي السياسي الأخرى، تدخل فقط في إطار الغرابة السياسية، ولا تزيد عن كونها حركات هستيرية يجب قمعها بالتعاون مع السلطة، أو بالتعاون مع جيوش الغرب العسكرية وطائراته العملاقة. وعبر هذا نرى أن الخطاب السياسي الذي يطغى على الخطاب التقدمي، يقف كعائق إبستمي يمنع ويحول دون نظرة شمولية للواقع العربي بكل تجلياته وتعابيره. ومن هنا تكمن أهمية كشف زيفه وتعريته في محاولة لزحزحته عن الواجهة لصالح التحليل الموضوعي والذي من شأنه أن يكون مؤهلاً لفهم موضوعي لظاهرة الحركات الإسلامية المعاصرة، كظاهرة مركبة في واقعنا الموضوعي العربي.